

ENTRE *JE* ET *DIEU* : NOUS

A propos de deux conceptions concurrentes de l'éthique : Jürgen Habermas et Paul Ricœur

Tout différents, voire opposés, qu'ils soient, les modèles de pensée de Paul Ricœur et de Jürgen Habermas, qui serviront ici de point de départ à notre réflexion sur le problème du rapport critique à la tradition, se rejoignent en un point non négligeable du point de vue des motifs qui guident leur démarche théorique respective : il s'agit de l'importance que les deux auteurs accordent au traumatisme nazi qui, s'il est rarement objet direct de leur réflexion théorique (si l'on accorde que du côté de Habermas, la *Historikerstreit* n'a été que l'*occasion* de mettre en exergue des éléments qui étaient déjà tous contenus dans son œuvre antérieure), n'en constitue pas moins la toile de fond de leur modèle éthico-politique. Les modèles, pour le dire vite, herméneutique de Ricœur et déontologique de Habermas convergent en effet dans une égale condamnation du recours à la *Sittlichkeit* comme instance morale ultime — en tous cas, de la *Sittlichkeit* comprise comme la réalité d'un éthos à l'œuvre dans les institutions du monde de la vie éthique (de la « *sittliche Welt* ») ; et les motifs existentiels, sinon les raisons théoriques, de cette condamnation sont à chercher du côté, précisément, de cette expérience historique commune qu'a été l'instauration du régime nazi.

Mais la convergence dans ce rejet s'exprime en des termes bien différents chez l'un et chez l'autre, et c'est de là que nous partirons pour situer à grands traits les modèles éthico-politiques auxquels ce traumatisme du *XX^e* siècle sert de toile de fond, puis pour analyser les modèles d'identité correspondants ainsi que les ressources normatives qui leur sont liées ; nous tenterons enfin d'exposer les linéaments d'un modèle d'universalisme instruit par le parcours de ces deux

types de pensée, types de pensée que nous prenons tout d'abord le soin d'exposer à la lumière du thème qui nous occupe aujourd'hui.

J. Habermas et P. Ricœur : deux rapports différents à la vie éthique (*Sittlichkeit*)

Pour Habermas, le problème lié au nazisme se pose d'entrée de jeu dans les termes de l'opposition légalité/légitimité : « *En politique intérieure, le développement de la République fédérale demeure jusqu'à aujourd'hui [1984] placé sous le signe du traumatisme du passage, accompli dans des formes légales, de l'Etat démocratique à l'Etat dictatorial totalitaire, à un "ordre" donc que l'on pouvait dès le premier jour reconnaître comme un régime d'injustice¹.* » Que la légalité d'un régime n'implique pas *ipso facto* sa légitimité, voilà l'intuition fondamentale que Habermas développe contre notamment tous les positivistes du droit ; d'où la très haute exigence de légitimation que Habermas élève tant dans sa théorie de la démocratie que dans sa théorie morale, exigence de légitimation dont seule, dans le cadre d'une culture postmétaphysique et d'une identité postconventionnelle, une démarche procédurale permet de s'acquitter. Cette exigence de légitimation repose sur la capacité présumée de chaque citoyen de reconnaître un ordre juridico-politique non par crainte de la punition, mais par libre consentement. S'installe ainsi une tension entre un état juridique de fait et une exigence de légitimation au nom de laquelle la légalité peut le cas échéant être rejetée comme illégitime.

Ce même motif historico-existential se traduit chez Ricœur en des termes bien différents. Le rejet de la *Sittlichkeit* comme instance morale ultime est ici l'occasion de souligner ce qu'il appelle « *le tragique de l'action* ». « *Quand l'esprit d'un peuple est perverti au point de nourrir une Sittlichkeit meurtrière, c'est finalement dans la conscience morale d'un petit nombre d'individus, inaccessibles à la peur et à la corruption, que se réfugie l'esprit qui a déserté des institutions devenues criminelles. Qui oserait railler encore la belle âme, quand elle seule reste à témoigner contre le héros de l'action ? Certes, le déchirement entre la conscience morale et l'esprit du peuple n'est pas toujours aussi désastreux ; mais il garde toujours une valeur de rappel et d'avertissement. Il atteste de façon paroxystique l'indépassable tragique de l'action, auquel Hegel lui-même a rendu justice dans ses belles pages sur Antigone.²* » De ce que Habermas interprétait en termes d'illégitimité, Ricœur rend donc compte en termes de perversion, contre laquelle le seul recours ou la seule garante serait la belle âme, refuge splendidement isolé au sein d'un espace public déréglé. Le tragique est alors le gouffre qui sépare les principes moraux universels acquis au cours du cheminement de la réflexion éthique des pratiques qu'incarne l'esprit d'un peuple qui a oublié, précisément, ces principes de la moralité. De ce hiatus entre les principes et la situation, la « belle âme » témoigne à la manière d'un prêcheur du désert ; situation proprement tragique, il est vrai cas extrême. Car il n'est pas besoin d'une telle discrédance entre la *Moralität*

et la *Sittlichkeit* pour que s'atteste le tragique de l'action : l'exercice quotidien de la sagesse pratique nous y confronte, en requérant le jugement moral en situation qui bien souvent met en évidence l'unilatéralité des principes moraux en regard de la complexité de la vie. Ainsi, pour Ricœur, la moralité n'est-elle pas le dernier mot de la raison pratique : confrontée à l'existence réelle, elle a toujours besoin, dans le jugement moral en situation, de l'éthique, systématiquement pensée sur le mode du recours ; face aux conflits que suscite la moralité elle-même, c'est le fonds de sagesse pratique dont est dotée le sage, la *phronesis*, qui seule peut garantir la justesse du jugement. La *phronesis* est le recours de la moralité, en même temps que dans un mouvement de feed-back, la moralité et le respect de ses principes empêche la *phronesis* de sombrer dans l'arbitraire, puisqu'il s'agit d'une *phronesis* informée des principes de la moralité qui sont justement à l'origine des conflits que la raison pratique est en charge d'assumer. C'est à partir de et au-delà de l'universalité morale que s'exerce la sagesse pratique — et c'est cette universalité morale qu'auraient été en charge de rappeler les belles âmes enchâssées dans une *Sittlichkeit* perversie.

On voit donc ainsi se dessiner clairement les deux modèles éthico-politiques qui se laissent reconstruire à partir du même rejet de la *Sittlichkeit* comme instance morale ultime : du côté déontologique, la *Sittlichkeit* doit en quelque sorte éprouver sa légitimité en se justifiant au regard d'une procédure réelle, seule garante d'une universalisation possible ; du côté herméneutique, la *Sittlichkeit*, toujours menacée de perversion, doit pouvoir être approuvée par des sages rappelant les grands principes universalistes dont aucune institution ou action n'a le droit de s'écarter.

A ces deux modèles normatifs correspondent deux types d'identité bien distincts : au modèle déontologique correspond une identité dite *postconventionnelle*, au modèle herméneutique une identité dite *narrative*. Dans le premier cas, l'identité est dite postconventionnelle dans la mesure où, comme cela est connu, la démarche visant à obtenir un consentement rationnel par voie procédurale suppose, précisément parce que le consentement est rationnel, une prise de position *hypothétique* à l'égard de ce qui est transmis par la culture ou par l'autorité, dès lors que ce qui est transmis se trouve mis en question au sein de la communauté ; une fois problématisées, les conventions perdent leur autorité factuelle, et nécessitent une mise à l'épreuve rationnelle, c'est-à-dire argumentative, qui garantira leur légitimité. On tente ainsi de repousser la force normative du factuel à son degré zéro.

Dans le deuxième cas, l'identité est dite narrative, parce que le fonds éthique auquel, dans le jugement moral en situation, la moralité doit avoir recours, ne peut pour Ricœur se constituer que narrativement : « *Comment, en effet, un sujet d'action pourrait-il donner à sa propre vie, prise en entier, une qualification éthique, si cette vie n'était pas rassemblée, et comment le serait-elle si ce n'est précisément en forme de récit ?*³ ». Raconter devient ainsi la charnière entre décrire et prescrire ; c'est pourquoi Ricœur comprend la littérature comme un « *vaste laboratoire d'expériences de pensées*⁴ » qui sont autant « *d'exercices d'évaluation* » que le sujet de l'action peut faire varier selon les seules limites que lui impose son imagination. La notion d'« *unité*

narrative d'une vie » que Ricœur emprunte à MacIntyre couronne le champ pratique au sein duquel elle permet d'élaborer une hiérarchie des fins. Or, l'unité d'une vie ne peut être que narrative, et c'est la possibilité de rassembler ainsi une vie qui permet la visée de la vie bonne, but ultime de l'éthique. Lorsqu'il s'agira donc, selon ce modèle, de sortir des impasses pratiques auxquelles nous conduit la norme, et le conflit entre plusieurs normes, il faudra recourir à ce que Ricœur appelle la « *visée éthique* » qui est la visée de la vie bonne — et le caractère téléologique impliqué dans ce moment éthique est constitué par l'*ergon* de l'homme que Ricœur identifie précisément au « plan de vie » qui est l'unité narrative de cette vie. La thèse centrale de Ricœur, qui est d'affirmer, contre la tradition déontologique, la primauté de l'éthique sur la morale, est donc intrinsèquement liée au caractère nécessairement narratif de l'identité tant personnelle que collective.

Identité rétrospective et identité projective

On a parlé ici de l'opposition entre identité postconventionnelle et identité narrative. Cette opposition commode me paraît cependant trop massive et prête en tous les cas facilement à certains malentendus qu'il serait salutaire de lever d'entrée de jeu. On identifie par exemple très souvent le caractère postconventionnel de l'identité correspondant au modèle déontologique à une opération de table rase culturelle ; et on a alors beau jeu de dénoncer la fiction d'un sujet qui viendrait au monde, rejetterait souverainement tout ce qui lui a été transmis par l'éducation et la culture pour construire avec ses congénères des normes *ex nihilo*. Il n'y a évidemment rien de tel chez Habermas qui se plaît toujours à souligner que « *l'acteur est en même temps le produit de traditions dans lesquelles il se situe, de groupes de solidarité auxquels il appartient et de processus de socialisation dans lesquels il croît*⁵ ». La *Lebenswelt* ne se réduit donc pas à être un simple contexte pour des agirs particuliers, elle est aussi et surtout un ensemble de *ressources* à partir desquelles peuvent s'engager les processus d'intercompréhension. On est donc loin de la fiction de la table rase — mais j'y reviendrai tout à l'heure. C'est néanmoins pour éviter ce genre de malentendus et pour affiner l'opposition que je proposerais plutôt les notions d'*identité projective* et d'*identité rétrospective*, la première mettant en évidence la dimension de *projet* associé à la constitution de notre identité, la seconde insistant sur la dimension de *continuation* d'un passé préexistant. Et puisque Ricœur lui-même fait référence, pour le problème de l'identité narrative, à MacIntyre, c'est sur ses thèses que j'aimerais d'abord m'appuyer afin d'étayer mon propos. L'exemple de MacIntyre nous servira ainsi dans une première étape à distinguer, bien plus fermement qu'il ne le fait lui-même, entre *passé* et *tradition*, puis à élucider le sens de cette distinction.

« Je suis né avec un passé », scande MacIntyre, et il explicite : « *Il en va plutôt ainsi : un sens adéquat de la tradition se manifeste dans la saisie de ces possibilités futures que le passé a rendues*

possibles pour le présent. Des traditions vivantes, précisément parce qu'elles continuent une narration non encore achevée, se confrontent à un futur dont le caractère déterminé et déterminable, pour autant qu'il en ait un, dérive du passé⁶ ». On le voit, la distinction n'est que ténue chez MacIntyre entre passé et tradition, et en tous les cas elle n'est pas explicite. Pour lui, le passé est le déjà donné, ce avec quoi je nais, indépendamment de toute volonté ; la tradition, elle, est l'histoire non achevée à l'achèvement de laquelle, ou au déploiement de laquelle je participe au sein d'une même communauté culturelle, au sein d'une même institution, etc... L'essentiel est ici la *primauté* que MacIntyre accorde à ce qui est déjà là, à l'ensemble *déjà constitué* des normes et des pratiques que l'on rencontre et que l'on apprend dans le cours d'une existence. La tradition dérive du passé, dit explicitement MacIntyre⁷, ce qui serait une affirmation tautologique ou triviale si elle ne permettait de mettre le doigt sur la dimension de *sédimentation* requise par la notion de tradition, c'est-à-dire une dimension d'accumulation progressive et continue, qui chez MacIntyre prend la forme narrative, dont le centre de gravité est toujours antérieur à notre présent. On a là évidemment un modèle particulièrement clair d'identité rétrospective, c'est-à-dire un modèle valorisant le passé, insistant sur la dimension de continuité, et plus particulièrement sur celle de continuation de ce qui est à partir d'une compréhension herméneutique narrative de soi-même.

Contre ce modèle, et en opérant une distinction plus franche entre passé et tradition, j'aimerais soutenir la thèse peut-être paradoxale au premier abord que si le passé est bien la masse compacte de ce qui toujours est déjà là, la tradition, elle, est ce qui est à *construire*. Le passé en tant que tel est du donné sur lequel en effet plus aucune volonté, ni individuelle ni collective, n'a d'emprise ; en ce sens, nous sommes en face de notre passé dans la position de l'*observateur*, c'est-à-dire dans une position d'extériorité. La tradition, au contraire, révèle me semble-t-il ce que nous *choisissons d'avoir été*, en regard de ce que nous voulons être, par exemple en regard de l'image que nous voulons nous donner à nous-mêmes et donner aux autres de nous-mêmes. En ce sens, la tradition est ce dans quoi nous sommes pris, ou ce dans quoi on nous demande d'être pris, en tant que *participant*, c'est-à-dire dans l'attitude performative de celui qui accomplit quelque chose. Ce choix d'une tradition s'opère sur le mode d'un certain va-et-vient entre l'identité projective, c'est-à-dire la dimension de ce que nous voulons ou souhaitons être, et l'identité rétrospective, c'est-à-dire la dimension de ce qui toujours est déjà là, le passé d'où, bon gré malgré, l'on vient. Mais ce que j'aimerais pour l'instant souligner, c'est que le passé transmué en tradition ne possède pas seulement ni principalement une dimension de continuité narrative, même si la narration est son mode privilégié d'expression ; la tradition comprise comme refiguration d'un passé recèle également et surtout une *puissante dimension normative*, en ce qu'elle révèle, sur le mode de la référence au passé, ce que projectivement nous souhaitons être.

Si l'on entend donc rester au point de vue normatif qui est le nôtre, force est de distinguer sévèrement entre passé et tradition. Je rappelle que dans cette problématique de l'identité qui nous occupe ici, ce n'est pas l'identité elle-même et sa constitution qui nous intéresse, mais le

potentiel normatif que recèle chacun des types d'identité considérés. Nous ne nous concentrons donc pas sur une théorie de l'identité, mais sur les ressources normatives de tel ou tel modèle d'identité. Et dans ce contexte, j'aimerais défendre la thèse générale suivante : à savoir que la puissance normative est à son *maximum* dans un modèle déontologique projectif de type postconventionnel, alors que cette puissance normative est à son *minimum* dans un modèle herméneutique rétrospectif de type narratif. Ce qui veut dire évidemment que le potentiel critique est fort différent dans l'un et l'autre cas : le modèle déontologique projectif, s'autorisant d'une *Letztbegründung* et prétendant par là même à l'universalité, est conciliable avec l'idée d'une *critique globale ou totale* de l'éthos ou de la *Sittlichkeit* dans laquelle l'individu est toujours-déjà implanté; alors que le modèle herméneutique rétrospectif, refusant une *Letztbegründung* et abandonnant par là même ses prétentions à l'universalité, peut certes élaborer une critique *particulière* de tel comportement au sein de l'éthos, mais non une critique globale visant l'ensemble de l'éthos lui-même.

La question reste donc de savoir de quels moyens s'autorise tel ou tel modèle d'identité lui permettant de critiquer une *Sittlichkeit* pervertie ou illégitime. Dans ce débat, l'intérêt du modèle de Ricœur est qu'il n'entend pas céder à ce qu'il appelle « *l'usage désastreux des objections contextualistes*⁸ », celles faites notamment par les communautariens. Contre les dérives culturalistes ou historicistes, il maintient le caractère sévèrement *critique* de la *phronesis*, en faisant du moment de la moralité incarnée dans la loi universelle une étape obligée de la constitution morale et éthique du soi. Des injonctions de cette moralité naît le tragique de l'action, c'est d'elles que se réclament les belles âmes pour rappeler à leur devoir les tenants d'une *Sittlichkeit* pervertie.

Moment central donc que celui de la moralité, puisqu'il constitue le moment proprement normatif de la raison pratique. Mais avant d'y venir, et pour souligner ce caractère central, j'aimerais rapidement montrer pourquoi les autres moments sur le chemin de la constitution éthique et morale du soi restent normativement muets, faisant de la moralité le seul recours contre l'arbitraire et donc le seul pivot de toute critique possible.

Les implications éthiques du récit

La narrativité, constitutive de l'identité personnelle, comporte-t-elle des ressources normatives? De façon caractéristique, Ricœur restreint les implications éthiques du récit à n'être qu'une sorte de laboratoire d'expériences de pensée où s'évaluent divers possibles. Ainsi, la lecture engage-t-elle le lecteur dans un nécessaire processus d'évaluation des actions et des agents; mais on en reste là au seuil de l'appréciation subjective, qui n'a donc encore rien à voir avec l'établissement d'un quelconque devoir. Les implications éthiques du récit restent donc confinées à l'ordre de *l'évaluation*, et ne relèvent donc aucunement de l'ordre *normatif*.

La visée éthique

Dans son trajet qu'il qualifie lui-même de « *phénoménologie herméneutique* », le point de départ de la réflexion éthique est la définition du champ éthique comme étant ce dont l'objet est la vie bonne. Je ne m'attarde pas ici, sinon pour le relever, sur le caractère stipulatif de cette définition, qui n'a pour elle que l'attestation de « l'évidence expérientielle⁹ » et ne problématise donc que fort peu son caractère de postulat.

A ce premier palier du déploiement phénoménologique de la personne n'intervient encore aucun contenu normatif explicite, et ce malgré l'introduction de la notion d'*ergon* de l'homme, de fonction, de tâche pour l'homme en tant que tel. Mais à ce niveau, le contenu de la vie bonne ne reste défini que comme « *une nébuleuse d'idéaux et de rêves d'accomplissement*¹⁰ », qui requiert « *un travail incessant d'interprétation de l'action et de soi-même*¹¹ »; et Ricœur d'évoquer lui-même la notion de « *cercle herméneutique*¹² ». A ce premier palier donc, le potentiel normatif de cette éthique téléologique reste prisonnier du cercle qui se dessine entre l'histoire de ma vie et ce qui, au regard de cette histoire, me paraît être le meilleur pour l'ensemble de cette vie.

Dans le deuxième élément constitutif de la visée éthique — viser à la vraie vie *avec et pour l'autre*, ce qui « déplie la dimension dialogale de ma visée éthique » — l'analyse de Ricœur se contente me semble-t-il d'établir la *nécessité phénoménologique* de la « sollicitude » relevant de la « spontanéité bienveillante », dont il voit le modèle dans la notion d'amitié chez Aristote. Celle-ci requiert bien la notion d'égalité, ou de mutualité dans l'amitié, qui est recherche d'égalité à travers l'inégalité, mais cette recherche d'égalité est simplement postulée comme étant « *le premier dépli du souhait de vivre bien*¹³ », et n'est donc pas encore portée au niveau du *devoir d'égalité* qui par hypothèse en résulterait.

Cette nécessité phénoménologique qui déploie la gamme des attitudes éthiques du soi reste donc normativement muette, comme le reste le palier suivant, celui situé au niveau des institutions, c'est-à-dire le niveau qui dégage la structure du vivre-ensemble d'une communauté historique. « *C'est par des mœurs communes et non par des règles contraignantes que l'idée d'institution se caractérise fondamentalement*¹⁴ », dit-il, ajoutant aux analyses antérieures une dimension historique et culturelle qui devra se prémunir contre les dérives historicistes et culturalistes dont lui-même, on l'a dit, redoute les effets désastreux. Mais là encore, c'est la constitution phénoménologique du soi en tant qu'il est enchâssé dans des institutions justes, et non le *devoir de justice de ces institutions*, qui retient Ricœur. Ainsi conclut-il son développement : « *L'égalité, de quelque manière qu'on la module, est à la vie dans les institutions ce que la sollicitude est aux relations interpersonnelles*¹⁵ ». A ce niveau de l'analyse, Ricœur ne fait que décrire les *conditions phénoménologiques d'un devoir*, mais ne dit rien sur le *devoir de ce devoir*, s'interdisant pour l'heure le passage de la description à la prescription.

Le jugement moral en situation

Une fois effectué le passage par la norme — moment proprement déontologique sur lequel je reviendrai à l'instant —, le soi se trouve sur « *le trajet progressif de l'effectuation*¹⁶ », donc de la *contextualisation* des normes universelles concrètes. Ici, « *l'aveu d'historicité*¹⁷ » de Ricœur est complet, toute son analyse étant portée par la distinction entre le problème de la *justification* des normes — qui ne tolère pas les objections sceptiques, sous peine d'effets désastreux — et celui de leur *effectuation*, où l'on ne peut que souligner l'historicité des choix à faire. Mais cette historicité ne nous livre pas à l'arbitraire, précisément parce qu'en amont de nos choix historiques se dresse la force de la norme morale.

De la narrativité à la normativité : la question du passage à l'universel

C'est donc à celle-ci qu'il faut s'adresser pour garantir la force critique de ce parcours phénoménologico-herméneutique, les moments de la narrativité, de la visée éthique et du jugement moral en situation ayant avoué leur mutisme normatif. Sur quoi repose l'universalité prônée par Ricœur, et pourquoi faut-il passer de l'éthique à la morale, de la visée propre à l'universel ? « *Ma réponse est brève*, dit-il : *c'est à cause de la violence qu'il faut passer de l'éthique à la morale*¹⁸ ». Ce qui justifie cet effet de repoussoir qu'exerce la violence et qui motive le passage à l'universel, c'est « *la possibilité de victimisation inscrite dans le rapport agir-subir*¹⁹ », c'est-à-dire les rapports de dissymétrie initiale qui caractérisent l'interaction humaine. A toutes les formes de dérives maléfiques de l'interaction (qui vont de l'influence au meurtre) répond le non de la morale, ce qui explique le caractère négatif des grands interdits, qui lui-même présuppose que le mode premier du rapport homme à homme soit l'exploitation, la victimisation, la dissymétrie, bref le pouvoir-sur²⁰.

Le non qu'impose la morale à toutes ces dérives de l'interaction est exprimé au mieux dans la Règle d'Or, « *Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te soit fait* », qui est pour Ricœur la règle universelle par excellence. Pour l'établir dans son universalité, il doit montrer à la fois, d'une part, que la violence ou sa permanente possibilité sont primordialement inscrites dans l'interaction humaine, et que d'autre part le surgissement d'autrui dans mon dépli du souhait de vivre bien se fait sur le mode de la réciprocité et de la sollicitude, ces derniers termes occupant une place capitale dans la construction du système, puisqu'à partir d'eux se déploiera l'universalité de la Règle d'Or : « *On voit ainsi s'imposer, dès le plan éthique la réciprocité, qui, au plan moral, à l'heure de la violence, sera requise par la Règle d'Or et l'impératif catégorique du respect*²¹. »

Il y a là une discrédance entre ces deux affirmations qui certes ne se situent pas au même

plan — la violence est au plan de l'agir, la réciprocité au plan éthique —, mais qui malgré cela, dans la construction de Ricoeur, *s'impliquent* l'une l'autre : car si la violence est bien ce qui doit être évité, étant la figure du mal par excellence, elle ne peut être que par l'intervention de la morale et de son exigence déontologique universaliste qui, elle, s'enracine dans la réciprocité et la sollicitude déployées au niveau de la visée éthique. Cette discrédance est d'autant plus curieuse qu'elle implique que l'éthique, même dans son souci d'autrui, n'est pas considérée comme relevant de la catégorie de l'interaction : sans quoi le surgissement d'autrui dans ma visée de la vie bonne devrait se dérouler sur le mode du pouvoir-sur, qui est la catégorie fondamentale de l'agir ; or, ce surgissement est bien pensé en termes de réciprocité puis de sollicitude, en quoi s'enracine la Règle d'Or. L'éthique n'est pas d'abord interaction, elle est un *moment* sur le chemin de la constitution du soi.

Le problème de l'établissement de la Règle d'Or comme norme universelle est capital pour notre thème, puisque c'est uniquement grâce au passage par l'universel que la *phronesis* pourra être dite critique, et que par conséquent une *Sittlichkeit* pervertie pourra être dénoncée comme pervertie. Or, de quoi s'autorise la normativité de la norme ? Sur quoi repose-t-elle ? A remonter les étapes de sa phénoménologie herméneutique, l'on voit bien que c'est dans la réciprocité initiale liée à la reconnaissance d'autrui que s'enracine ce qui sur le plan moral deviendra la Règle d'Or, comme on vient de le mentionner. Mais c'est bien là tout le problème : la réciprocité, puis la sollicitude et enfin l'amitié dans laquelle la réciprocité est seule complète sont *choisis* comme les modes premiers de l'exercice de l'intersubjectivité, sans qu'ils aient pour eux un autre degré d'évidence que celui de *l'attestation*²². En d'autres termes, les prémisses phénoménologiques contiennent *déjà* les conclusions normatives, ce qui fragilise évidemment l'ensemble de l'édifice quant à ses prétentions à l'universalité. D'une façon générale, c'est le statut même de l'attestation — « *Attestation : mot de passe de tout ce livre* » dit-il²³, qui est en cause, et dans le cas précis qui est le nôtre, le statut de la sollicitude et de l'amitié comme mode premier de ma relation éthique à autrui. Ces concepts anthropologico-phénoménologiques n'ont, me semble-t-il, que la force d'évidence qu'on leur prête, ce qui rend évidemment hautement problématique le recours à l'universel substantiel qu'ils permettent de fonder : car les conclusions normatives que l'on entreprend d'établir n'ont que le degré de vérité de leurs prémisses.

Limites de l'universel substantiel — Le fondement d'une éthique procédurale

Ceci me semble être le vice principal et principal lié à l'établissement d'un universel substantiel fondé sur des bases phénoménologiques, anthropologiques ou sur de quelconques bases matérielles. En ce sens, j'irais volontiers jusqu'à dire que la notion d'un universel

substantiel est une contradiction dans les termes, la substantialité s'appuyant sur des interprétations — par exemple anthropologiques — par définition contestables.

Quoi qu'il en soit, ce vice fondamental me semble être une raison suffisante pour nous tourner vers le modèle habermasien, qui précisément évacue toute dimension anthropologique concrète de sa construction déontologique. Loin d'être un moment de la constitution éthique et morale du soi, l'universalité chez Habermas s'acquiert, comme on le sait, dans la dimension pragmatique du langage, celui-ci étant *prima facie* orienté vers l'intercompréhension. Je ne vais pas ici retracer les étapes de la construction habermasienne, mais plutôt focaliser d'entrée de jeu mon intérêt sur un thème, à savoir le lien qui relie les trois motifs de l'identité post conventionnelle, du cognitivisme et de l'universalisme.

Il y a une raison d'ordre systématique fondamentale qui oblige Habermas à un cognitivisme strict, et elle est, je crois, intimement liée à la notion de « contradiction performative » qui occupe une place centrale dans son argumentation. J'appelle « cognitivisme », fidèle en cela à Habermas, la conception morale selon laquelle *devoir* faire quelque chose, c'est avoir des *raisons* de le faire; et la contradiction performative est le procédé mis à l'honneur par Hintikka, et repris à son compte par Habermas, visant à mettre en contradiction les présupposés non contingents de l'énonciation avec le contenu sémantique de l'énoncé.

Que Apel et Habermas aient remis à l'honneur cette forme d'« épreuve pragmatique », cela me semble extrêmement révélateur, certes, de leur conception du langage, mais surtout de l'orientation que d'entrée de jeu, par leur conception du langage, ils donnent à la réflexion morale quant aux potentialités normatives de la communication. Car c'est en tant que la proposition a un *sens* qu'elle peut être mise en contradiction avec les présupposés de son énonciation, et c'est cette décision-là, celle de considérer la proposition dans sa dimension sémantique, qui permet, après confrontation avec le contenu de ses présupposés pragmatiques d'énonciation, d'exploiter les ressources normatives celées dans la pragmatique de la communication. Je rappelle l'une des formulations que donne Habermas de la fondation de son principe moral : « ...toute argumentation, quel que soit le contexte dans lequel elle est produite, repose sur des présuppositions pragmatiques ayant un contenu propositionnel duquel on peut déduire le principe d'universalisation "U"²⁴ ». C'est ensuite par la mise à l'épreuve performative que s'établissent ces présupposés : « Ainsi, il est possible d'identifier les présuppositions elles-mêmes en montrant à celui qui conteste les reconstructions qu'on lui a d'abord proposées à titre d'hypothèse, de quelle manière il tombe sous le coup d'une contradiction performative²⁵ ».

Mais cela veut dire que le champ moral exploitable à partir de la communication langagière se trouve d'entrée de jeu limité à une dimension cognitive : car le champ moral est de ce fait même lié à un sens — ce sens qui peut entrer en contradiction performative avec les présupposés pragmatiques de son énonciation —, un sens qui précisément n'acquiert sens que par les prétentions à la validité qu'élève la proposition qui l'exprime. C'est en tant qu'une proposition élevant une prétention à la validité — en l'occurrence, une prétention à la validité normative — qu'elle est critiquable, ce qui est le corollaire de sa légitimité, c'est-à-dire de la reconnaissance de sa validité par tous les intéressés.

Pourquoi l'universalité chez Habermas peut-elle être dite formelle ou procédurale ? Il y a d'abord, je crois, une raison d'ordre général, épistémologique : lorsque des arguments « *n'ont qu'un contenu substantiel, ils se fondent sur des expériences et des besoins qui peuvent être interprétés à la lumière de théories changeantes et à l'aide de systèmes descriptifs variables, ce qui donc n'offre pas non plus de base décisive*²⁶ ». C'est en quelque sorte l'objection que nous avons adressée à Ricœur lorsqu'il interprétait d'emblée le surgissement d'autrui en termes de réciprocité et de sollicitude, et en dérivait un universel substantiel. Mais il y a surtout une raison d'ordre systématique : c'est que la découverte des présuppositions de l'argumentation en général n'offrent pas directement des *contenus* moraux, mais des *règles d'argumentation* ayant un contenu normatif. Habermas lance même cette proposition audacieuse : « *Les normes fondamentales du droit et de la morale ne sont tout simplement pas du ressort de la théorie morale ; elles doivent être considérées comme des contenus qui doivent être fondés par des discussions pratiques*²⁷ ». L'universalité veut simplement dire, en ce cas, que les discussions pratiques doivent être réellement menées par l'ensemble des intéressés. Et ce que l'on cherche, ce n'est pas une *norme substantielle*, mais un *point de vue* à partir duquel telle ou telle norme peut être dite légitime. L'universalité est ici celle d'un point de vue, et ce point de vue, reposant sur des règles de l'argumentation en général, peut en cela être dit transculturel. Seule cette universalité-là, celle d'un point de vue pragmatique, peut garantir la légitimité de normes.

Cette dernière remarque permet une distinction à mon sens capitale entre une universalité qu'on pourrait appeler abstraite et l'universalité pragmatique. L'universalité abstraite me semble être celle que l'on associe à des expressions comme « *point de vue de Sirius* » ou « *point d'Archimède* » : un point sis en dehors de notre condition humaine qui par hypothèse nous placerait dans la position de Dieu. Contre cette conception, qui a, je crois, de bonnes raisons contre elle — ne seraient-ce que les raisons herméneutiques mises en avant notamment par les communautariens —, il faut défendre celle d'un universel *pragmatique*, qui ne s'identifie pas à celle d'universel *substantiel*. Ce contre quoi bataillent, pour reprendre cet exemple, les communautariens, c'est la conception d'un universel abstrait qui nous placerait dans une position d'extériorité absolue ; mais cette impossibilité-là n'exclut en rien la possibilité de l'établissement d'un point de vue qui puisse être dit universel en un sens pragmatique, c'est-à-dire non pas celui de Dieu, mais celui de tous les concernés, celui du *nous*. Ce point de vue est par définition faillible (ce que ne serait pas celui de Dieu), et il implique des attributs qui lui sont sans doute inaccessibles : la réversibilité des points de vue, la réciprocité par reconnaissance mutuelle et l'universalité qui en résulte, la réversibilité et la réciprocité incluant idéalement toutes les personnes concernées²⁸.

Cet universel pragmatique est à distinguer d'un universel substantiel qui, à la manière de Ricœur par exemple, chercherait à établir la validité universelle d'une norme concrète, fût-elle de la plus grande généralité possible. Et c'est ici que nous rejoignons le caractère post-conventionnel de l'identité correspondant à ce modèle de déontologie universaliste : car la procédure qui garantit l'universalité d'un point de vue — donc son impartialité — ne vise pas à

produire des normes légitimes, mais à *tester* des normes à l'égard desquelles on adopte une attitude hypothétique. Toute la force normative de l'identité postconventionnelle réside dans cette attitude hypothétique à l'égard de normes devenues problématiques et dont la prétention à la validité peut être rétablie grâce à la procédure garantissant une universalité de type pragmatique. La prise de position par oui ou par non face à des prétentions à la validité devenues problématiques garantit l'extrême force normative de ce modèle, sans pourtant nier la dimension rétrospective de l'identité; mais en déplaçant le centre de gravité de la constitution de l'identité vers sa dimension projective, il se prémunit contre les naïvetés d'une identité préreflexive, contre les identifications, naïves elles aussi, à des origines prépolitiques, contre les dangers d'un attachement non critique aux continuités historiques ou narratives.

Limite du paradigme des langues naturelles — Pour une théorie générale de la médiation

Mais la constitution d'un universel pragmatique tel qu'il se dégage de la pensée de Habermas reste, pour les raisons systématiques que j'ai soulignées, étroitement liée à un cognitivisme strict. Le champ d'application idéal de ce modèle me semble être la *politique*, où l'on pourrait sans doute montrer que le jeu de la parole publique qu'elle engage est par définition renvoyé à « la force sans contrainte de l'argument meilleur ». La chose me semble plus problématique dans le domaine de la morale, comme le montre la pétition de principe que Habermas est obligé d'introduire au seuil de sa théorie, lorsqu'il décrète que ne relèvent du champ *moral* que « *les questions susceptibles d'une explicitation rationnelle*²⁹ », les distinguant ainsi des questions *éthiques* relatives à la vie bonne et ressortissant par là même à des évaluations existentielles non universalisables. Or, en matière de morale, le lien entre universalisme et cognitivisme ne me semble pas devoir nécessairement être intrinsèque, à condition toutefois d'abandonner ou d'élargir le paradigme auquel Habermas confine sa théorie morale, à savoir celui des langues naturelles, à l'emploi communicationnel desquelles le cognitivisme est lié.

C'est là évidemment un programme dont je ne peux ici que donner les linéaments. Mais l'on pourrait découpler universalisme et cognitivisme si l'on arrivait à montrer qu'il y a une *catégorie conceptuellement supérieure* à celle des *langues naturelles*, et qui ainsi *libérerait* la théorie morale du devoir de s'acquitter rationnellement, c'est-à-dire argumentativement, de prétentions à la validité normatives, sans pour autant perdre son noyau universaliste. Cette catégorie me semble être celle de la *médiation*, dont les langues naturelles ne sont qu'une des expressions possibles, assurément la plus achevée, mais pas pour autant souveraine. Il s'agit donc de montrer que l'éthique ressortit nécessairement — c'est-à-dire conceptuellement — à la catégorie de la médiation, une éthique de l'immédiateté étant une contradiction dans les termes. Il faudrait alors, de manière analogue à ce qu'accomplit la pragmatique universelle pour les

langues naturelles, mais à un niveau différent, déployer le potentiel normatif des éléments constitutifs de la médiation afin de gagner à nouveau un point de vue universel, mais dont le caractère pragmatique ne serait cette fois plus directement renvoyé aux seules structures de la communication argumentative.

Mais quoi qu'il en soit du rapport qu'entretiennent universalisme et cognitivisme, l'apport en même temps que l'avantage capital d'une conception pragmatique de l'universel me semble être d'éviter à la fois les difficultés liées à la constitution d'un universel substantiel, dont le modèle herméneutico-phénoménologique de Ricoeur nous a fourni un exemple, et celles liées à la constitution d'un universel abstrait que raillent ceux qui se prévalent d'une conception herméneutique de la morale. La notion d'un universel pragmatique, c'est-à-dire prenant en compte tous les intéressés, permet à la fois de maintenir la dimension rétrospective de l'identité chère aux herméneuticiens, en en faisant l'humus à partir duquel les normes reçoivent un contenu devenu problématique, et à la fois de rendre justice de sa dimension projective dans laquelle s'ancre son moment normatif. Si ce sont bien d'autres qui ont construit la tradition dans laquelle nous nous trouvons, la possibilité de sa mise à l'épreuve par le recours à une procédure universelle-pragmatique montre bien que si nous sommes toujours *produits* de cette tradition, nous ne devons jamais nous résigner à en être les victimes.

Mark HUNYADI

NOTES

1. Cf. Jürgen HABERMAS, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985, p. 105.
2. Cf. Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 298 (SCA dans les notes suivantes).
3. SCA, p. 187.
4. Métaphore récurrente dans son texte : cf. par ex. SCA pp. 167, 176, 188...
5. Cf. Jürgen HABERMAS, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983, p. 146.
6. Alasdair MACINTYRE, *After Virtue*, London, 1985 (Seconde édition), p. 223.
7. *Ibid.*
8. SCA, p. 332.
9. SCA, p. 211.
10. SCA, p. 210.
- 11 et 12. *Ibid.*

Mark Hunyadi

13. SCA, p. 214.
14. SCA, p. 227.
15. SCA, p. 236.
16. SCA, p. 326
17. SCA, p. 336.
18. *Revue de l'Institut catholique de Paris* (RIC), n° 34, avril-juin 1990, pp. 135-136.
19. *Esprit*, n° 160, mars-avril 1990, p. 126.
20. SCA, p. 256.
21. SCA, p. 215.
22. Voir par ex. RIC, p. 133.
23. SCA, p. 335.
24. Cf. *Morale et Communication* (MC), Paris, Ed. du Cerf, 1986, p. 103.
25. MC, p. 111.
26. MC, p. 84.
27. MC, p. 108, trad. mod.
28. MC, pp. 137-138.
29. Cf. W. KUHLMANN (Hg), *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, p. 25.